This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

X 32S
+ B84

Die

griechischen Tragödien

als religionsgeschichtliche Quelle.

Rede

zur Feier des Geburtstages

Seiner Majestät des Deutschen Kaisers und Königs von Preussen

Wilhelm II

gehalten

an der Christian-Albrechts-Universität

am 27. Januar 1894

von

Dr. Ivo Bruns,

ordentlichem Professor der klassischen Philologie.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF WISCONSIN

Kiel 1894.

Universitäts-Buchhandlung.

(Paul Toeche.)

484

Die

griechischen Tragödien

als religionsgeschichtliche Quelle.

Rede

zur Feier des Geburtstages

Seiner Majestät des Deutschen Kaisers und Königs von Preussen

Wilhelm II

gehalten

an der Christian-Albrechts-Universität

am 27. Januar 1894

von

Dr. Ivo Bruns,

ordentlichem Professor der klassischen Philologie.

Kiel 1894.

Universitäts-Buchhandlung.

(Paul Toeche.)

X325
+B84

Hochansehnliche Versammlung!

Die Pforten unserer Hochschule sind weit geöffnet an dem Tage, dessen festliche Weihe sie mit besonderem Nachdruck empfindet: Willkommen heisst sie ihre Freunde, die mit ihr Zeugniss ablegen wollen von dem Gefühl, das uns alle in Freude und Dankbarkeit eint.

Gleichartig und doch verschieden sind die Stimmungen, welche in dieser Stunde in den vielen Corporationen, die der gleiche Gedanke zusammengeführt hat, lebendig sind. Nicht Ueberhebung ist es, wenn die Mitglieder preussischer Universitäten heut, wie immer an diesem Tage, eine besonders stolze Freude erfüllt. Weil es seit Jahrhunderten die Tradition der Hohenzollern ist, die Universitäten unter die Kleinodien des Reiches zu rechnen, ein Bollwerk in ihnen zu sehen gegen Krämersinn und Banausie, weil es die Tradition der Hohenzollern ist, der Wissenschaft in ihnen eine Stätte des Friedens und der Freiheit zu sichern, auf der allein ihre Saaten reifen können, desshalb blicken wir dankbar auf unseren erlauchten Herrn, der diese Traditionen mit fester Hand und starkem Willen zu wahren entschlossen ist, dessen mächtiges Regiment uns ermöglicht, an unserem Theile mitzuarbeiten an der Lösung der grossen Culturaufgaben, die dem deutschen Volke gestellt sind. Und wir vertrauen, dass unter seinem Scepter weder die Barbarei, die überall in unseren alten Culturländern an den Thoren pocht, noch die oft ebenso gefährlichen unbedachten Moden des Tages die Schutzmauern werden einreissen können, die die Weisheit der Väter unserer Arbeit gezogen hat. Ein Jeder im Lande feiert seinen Kaiser aus den Gedanken heraus, die ihm die theuersten sind; so soll es sein, das ist wahre Pietät. Wir legen den Tribut der Dankbarkeit, des Vertrauens und der aufrichtigsten Wünsche vor seinem Throne nieder, als dem starken Hort, den die Vorsehung über das Gedeihen der deutschen Wissenschaft gesetzt hat.

Akademieen feiern ihre Feste auf ihre eigene stille Art. Sie öffnen die sonst geschlossenen Thüren und zeigen ihren lieben Gästen am Festtag, wie sie's am Alltag treiben. Diese Sitte ist es, die mir erlaubt, Ihre Aufmerksamkeit für kurze Zeit auf ein Problem meiner Wissenschaft zu lenken.

Auch einem flüchtigen Beobachter wird nicht entgangen sein, dass in dem letzten Decennium der Alterthumswissenschaft mit besonderer Vorliebe die religiösen Vorstellungen der alten Welt untersucht worden sind. Das Wesen und die Culte einzelner Gottheiten, ihre Verbreitung und Beziehungen, die Ritualien des Gottesdienstes wie das unerschöpfliche Gebiet des Aberglaubens, ebenso aber auch die Entwicklung einzelner Hauptformen des religiösen Denkens sowie die Richtungen gewisser religiöser Kreise sind mit verbesserten Methoden und erweitertem Material untersucht worden. Bezeichnend ist, dass in der jüngsten in mehr als einer Hinsicht hervorragenden Gesammtdarstellung der alten Geschichte diesen Fragen die ernsteste Aufmerksamkeit gewidmet ist. Der gelehrte Verfasser (Eduard Meyer) thut dabei im Eifer für die Sache die Aeusserung, dass die wissenschaftliche Bearbeitung der alten Religionsgeschichte eigentlich erst jetzt beginnen müsse, dass bisher ihre Aufgabe und Bedeutung kaum zum Bewusstsein gekommen sei. Dies ist eine Uebertreibung, die im Gedanken an Lobeck und Welcker entschieden zurück gewiesen werden muss. Wohl aber ist richtig, dass die Religionsgeschichte in ein neues Stadium getreten und dass es Zeit ist, auch schon früher bekannte und benutzte Quellen einer neuen Prüfung zu unterziehen.

Zu diesen Quellen gehören die attischen Tragödien. Es stände übel um unsere Kenntniss des Geisteslebens der Alten, wenn wir in den erhaltenen Tragödien nicht zahlreiche psychologische Gemälde besässen, für welche die Dichter die lebensfrischesten Farben aus ihrer eigenen Zeit und Anschauung genommen haben. Auch von dem Verkehr zwischen Mensch und Gottheit ist ein vielfach directes Bild in jene Dramen übergegangen.

Aber die Benutzung dieses Stoffes ist an schwierige Bedingungen geknüpft, die verhältnissmässig wenig erwogen sind. Die Arbeit der griechischen Tragiker hatte sich beständig mit einer grossen grundsätzlichen Schwierigkeit auseinander zu setzen: es handelte sich für sie darum, dem Empfinden des hochentwickelten fünften Jahrhunderts homogene Kunstwerke zu schaffen. Aber die Stoffe, welche sie dazu benutzen mussten, waren gegebene, sie stammten aus weit entlegenen

Zeiten, waren unter völlig verschiedenen sittlichen und kulturhistorischen Bedingungen entstanden. Daraus ergaben sich für die Thätigkeit der Tragiker zwei gleichberechtigte aber völlig entgegengesetzte Gesichtspunkte, welche ausgeglichen werden mussten: es galt, den überkommenen Stoff einer veränderten Culturwelt anzupassen und doch zu verhüten, dass er in seinem eigentlichen Kern aufgelöst werde. Diese Schwierigkeit war nirgends grösser, als wo die alte Sage das Reich der Götter in ihre Bildungen hineingezogen hatte. Es leuchtet ohne weiteres ein, dass ein solcher Mythus in der Form, zu der er sich bis in das siebte Jahrhundert entwickelt hatte, im fünften nicht ohne Vorbehalt reproducirt werden konnte, und vor allen Dingen nicht von einer Kunstart wie dem Drama, das nicht wie das Epos über die Anstösse einer entwickelteren Zeit unbefangen hinweg gleiten kann, sondern gezwungen ist, seine Gestalten in das helle Licht psychologischer Entwicklung zu stellen. Die Forderungen, welche eine dargestellte Action mit sich bringt, mussten diese Dichter vor die brennende Frage stellen: wie setzen wir uns mit dem theologischen Theil unseres Stoffes auseinander? Eine Frage, deren Beantwortung nicht in das Gebiet unbewussten Schaffens gehört, die vielmehr eine sehr concrete Periode in der Werdegeschichte zahlreicher griechischer Dramen bedeutet, über die uns leider kein antikes Handbuch der Poetik unterrichtet. Wir müssen versuchen, aus dem fertigen Kunstwerk die Grundsätze, nach denen es gebildet wurde, zu erschliessen. Deshalb ist das religionsgeschichtliche Problem eng verschlungen in die Erkenntniss der Technik des Dramas.

Wenn ich wage, Sie von diesen verwickelten Dingen heute zu unterhalten, so wird es nur aphoristisch sein können, aber ich hoffe auf Ihr theilnehmendes Entgegenkommen, weil ich für die zwei Proben, an denen ich es thun will, bei Ihnen allen Bekanntschaft und Interesse voraussetzen darf. Ich will von den alten, aber nie alternden Sagen des Orest und des Prometheus sprechen.

Ein edler König ist nach langer Abwesenheit sieggekrönt heimgekehrt. Mit geheuchelter Freude empfängt ihn die Königin, um ihn im Einverständniss mit ihrem Buhlen zu ermorden. Das vergossene Blut bleibt ungerochen bis der Sohn herangewachsen ist. Da befiehlt dem Unseligen Apollo, die Mutter zu erschlagen. Nun aber steigen aus dem vergossenen Blut die alten Rachegöttinnen auf und treiben ihn unter namenlosen Qualen von Ort zu Ort. Apoll zwar tritt im Interesse seines Schützlings den Furien entgegen, so weit er es vermag; er vermag es aber nur unvollkommen; auch die Schwestergottheit Athene,

die er als Beistand herbeiruft, wagt nicht, den Fall zu entscheiden, sie legt ihn in die Hände menschlicher Richter. Die Abstimmung der Mitglieder des von ihr zu diesem Zwecke eingesetzten Areopag ergiebt Stimmengleichheit. Da legt sie ihren Stein zu den freisprechenden, Orest ist gelöst; aber ihr bleibt noch die schwere Aufgabe, den Zorn der alten Göttinnen zu besänftigen.

Es ist nicht meine Absicht, die wunderbare Sage in ihre Anfänge zu verfolgen, das Problem, was mich beschäftigt, ist die Frage, was die Athener empfanden, als sie in Aeschylus Orestie um die Mitte des fünften Jahrhunderts diese seltsam untereinandergemischten Gestalten an sich vorüberziehen sahen. Götter aus verschiedenen Dynastieen mit einander kämpfend und paktirend nach Menschenart, und im ungehinderten Verkehr mit ihnen Menschen wie wir. Waren das für sie lediglich Gebilde der Phantasie, wie sie es für uns sind, oder hatten sie eine, wie auch immer geartete, Wirklichkeit? Doch wohl das letztere, denn sie opferten ja diesem Apoll und zu dieser Athene beteten sie als der Göttin, von der die Wohlfahrt des Landes abhing. Aber andrerseits: wir stehen in einer Zeit, in der die Philosophie bereits vor keiner Consequenz mehr zurückschreckt, kurz vor den Jahrzehnten, in denen die Sophistik in spielenden Analysen die traditionelle Ethik und Erkenntnisslehre in Nichts auflöst. Konnte das zeitgenössische Publikum diese Dinge in irgend einer Weise als religiöse Wahrheit nehmen?

Dass man der Frage, wie sie sich hier stellt, nicht systematisch näher getreten ist, rührt wohl daher, dass sie von einem noch interessanter zugespitzten Problem in den Schatten gestellt worden ist. Auch im gefesselten Prometheus des Aeschylus stehen sich Götter verschiedener Ordnungen gegenüber. Zwar der Entscheidungskampf ist auch hier vorüber. Zeus hat mit Hülfe des von seinen Brüdern abgefallenen Titanen Prometheus gesiegt, dann aber hat die Menschenliebe dieses Prometheus jene für ihn so verhängnissvollen Konflikte herbeigeführt. Mitsammt der Klippe, an die er geschmiedet ist, lässt er sich lieber für Myriaden von Jahren in die Tiefe schleudern, als dem Zeus das Geheimniss zu sagen, das diesen vielleicht stürzen wird.

Hier sind die vorher erwähnten Fragen noch brennender. Der höchste Gott ist persönlich im Spiele. Zwar erscheint seine Macht zur Zeit gewaltig, aber in weiter Ferne droht auch ihm, wie seinem Vorgänger Kronos, ein letztes Ziel. Den Menschen gegenüber erscheint er als grausamer Vertilger, seine einstigen Freunde lohnt er mit Undank. Auf dem unterliegenden Gegner aber ruht der volle Glanz der Sympathie:

für Prometheus hat der Dichter mit dem Aufgebot der lichtesten Farben rückhaltlose Bewunderung erreicht.

Wie ist das zu verstehen? Geht die Freiheit dichterischer Willkühr so weit, dass der höchste Gott des Landes beliebig zu einer odiösen Rolle verwandt werden kann? wo liegen die versteckten Gesichtspunkte, die uns diese Schlussfolgerung zu umgehen erlauben?

Auf die Lösung dieses Räthsels ist eine grosse Mühe verwandt worden. Davon musste man ja bald abkommen, das Drama, wie z. B. Schlegel es that, als eine Tragödie der personificirten Menschheit, die sich vergeblich gegen die engen Grenzen der Natur auflehnt, zu fassen; denn man erkannte bald, dass das erhaltene Drama nur einer von ursprünglich drei Theilen sei. Mit rechter Tücke hat uns das Schicksal nur die Schürzung des Knotens aufbewahrt, die Lösung, d. h. die Versöhnung des Zeus und Prometheus, wohl für immer entzogen. Um so freier der Spielraum für die Versuche der Wissenschaft, aus den Anhaltepunkten, die das erhaltene Stück bietet, und mit Benutzung der sonstigen mythischen Ueberlieferung durch Combination das Verlorene wiederzugewinnen. Aus der reichen und sehr fesselnden Litteratur über diese Frage, an der sich ausser den Fachgelehrten auch Männer, wie der Philosoph Schelling, der Theologe Döllinger u. A. betheiligten, kann ich nur zwei sich gegenüberstehende Stimmführer herausheben. Der eine ist Schömann; sein ganzes Herz hing an dieser Frage, er liess es in ihr zu sehr mitsprechen. Der Punkt, auf dem Schömann fusst, ist die feste Ueberzeugung von des Aeschylus Zeusgläubigkeit. Die zahlreichen Stellen, an denen Aeschylus von diesem höchsten Wesen mit einer Tiefe und Demuth spricht, die ein frommer Monotheist kaum überbieten kann, machen es ihm unglaublich, dass das Bild des Zeus, wie es der gefesselte Prometheus hervorruft, etwas anderes sein könne, als eine vorübergehende Wirkung der dramatischen Entwicklung. Es muss nach Schömann so heraus kommen, dass schliesslich Zeus im Recht und Prometheus im Unrecht erscheint. Und so sucht und findet er im erhaltenen Prometheus, bei allem Edeln, Züge einer sündhaften Selbstüberhebung. Als Prometheus das Menschengeschlecht rettete, griff er in einen erhabenen Schöpfungsgedanken störend ein. Seine Menschenliebe ist nicht die wahre und göttliche, sie ist eine einseitige Förderung des weniger Edeln im Menschen. Die Künste des Prometheus führen nur zur Befriedigung der irdischen Gelüste, sie unterwerfen den Menschen der Natur, anstatt ihn darüber hinaus zum Göttlichen und Sittlichen zu führen. Also liegt die Lösung des Problems auf dem

Wege: Prometheus, der edle aber verirrte, wird durch Leiden geläutert, er lernt seine That richtig beurtheilen und den Zeus als den Grösseren, Weiseren und Besseren ehren.

Merkwürdig, dass eine so umfassende Kenntniss des Alterthums wie Schömann sie besass, zu solchen Verirrungen führen konnte, wie der abstrusen Annahme, dass ein attischer Dichter den attischen Lokalgott Prometheus als Büsser im christlichen Sinn, die Culturentwicklung der Menschheit als Teufelswerk dargestellt habe.

Der andere ist Welcker. Wir sollen den theuren Namen, wo wir vor Nichtphilologen sprechen, nicht nennen, ohne der tiefen Bewunderung und Dankbarkeit Worte zu verleihen, die wir dieser lichtesten Gestalt in unserer Wissenschaft dieses Jahrhunderts schulden. Die Philologie ist gezwungen mit einem ins zahllose gespaltenen Material, mit einem Chaos von kleinen und grossen Traditionen zu arbeiten und grade umfassende Gedächtnisse laufen Gefahr sich in's Notizenhafte zu verirren. Welckers Geist umfasste die Thatsachen der alten Sage, Dichtung und Geistesgeschichte in einer fast unbegreiflichen Vollständigkeit. Aber es war Alles Leben, Alles stand in richtigem Verhältniss. In seiner feingestimmten Seele schlangen sich vom Grössten bis zum Kleinsten die Beziehungen zu einem organischen Gesammtbilde, wie es auf diesem Gebiete keinem wieder gegeben ist. Freilich, wer von aussen an ihn herantritt um rasch die Resultate abzuschöpfen, dem verschliesst er sich spröde und vornehm. Wer aber nach eigener Arbeit sich an ihn wendet, wird immer die gleiche Förderung erleben. Ihm öffnen sich rechts und links neue Ausblicke in fruchtbare, bisher verschlossene Gebiete, deren Zugehörigkeit eben nur Welcker lebendig war. Ihm wird zu Muthe, als ob die Temperatur gehoben, das Entlegene näher gerückt sei. Wenn man bei Gelehrtenarbeit überhaupt das Wort gebrauchen darf, so wird der Werth der Welcker'schen unvergänglich sein.

Welcker also betonte, dass man von der Zeusidee des Aeschylus, wie er ihr sonst huldigt, hier absehen müsse, wo es sich um gegebene theogonische Traditionen handelt, die Aeschylus weiter bilden und verfeinern, aber nicht ändern konnte. Gegeben war ein gewaltsamer Götterwechsel, in dem von beiden Seiten mit wildem Hass und in roher Form, mit gleichem Recht und Unrecht gekämpft wurde. Er nimmt ihn hin, aber veredelt ihn, indem er die ebenfalls alten Ansätze des Prometheusmythus benutzt. Aus ihnen macht er ein Nachspiel zu diesem Kampf und führt ihn dadurch, ohne ihn selbst umzugestalten,

zu dem gesetzmässigen Ende, das ihm bisher fehlte. Nur der Anfang dieses Kampfes ist uns in Aeschylus Darstellung erhalten; er zeigt, wie billig, das masslose Ungestüm auf einanderstürmender Naturmächte. Aber in den unermesslichen Zeiträumen, die der Dichter wagt mit seinen drei Dramen zu umspannen, legen sich die Stürme. Aus Zeus, dem Gott des Kampfes, wird ein väterlicher Regent, durch Prometheus, des Dulders, Seele zieht wie ein Traum der Gedanke des Todes. Und so nähern sich diese feindlichen Welten. Prometheus giebt sein Geheimniss preis, dass Zeus auf die Ehe mit Thetis verzichten müsse, wenn ihm nicht ein stärkerer Sohn den Untergang bereiten solle, wie er einst dem Kronos; mit andern Worten, der Dichter sichert dem Regiment des Zeus die Ewigkeit und hebt, den Mythus fortspinnend, sein Princip auf. Zeus aber, indem er den Prometheus nun neben sich als Gott gelten lässt, ihn, dem Aeschylus bedeutungsvoll als Mutter die Themis gegeben hat, löst alle Dissonanzen der Werdezeit, indem er als ihr letztes und höchstes Erzeugniss sich mit dem Ausgangspunkt, dem Urgesetze (Themis), für immer verbindet.

Ich glaube, dass man des Dichters Reflexionen über diesen Stoff nicht wohl congenialer nachdenken kann, als es hier geschehen ist; woran der Umstand nichts ändert, dass die richtige Erkenntniss der Aufeinanderfolge der drei Theile der Trilogie einem anderen als Welcker (Westphal) in den Schooss gefallen ist. Aber es bleiben manche Fragen ungelöst.

Den grössten Theologen seiner Zeit nennt Welcker den Aeschylus. Und gegenüber der Fülle tiefsinniger Gedanken über Gott und Welt, wie sie diese Welcker'schen Combinationen aufwühlen, steigt unwillkürlich vor uns auf ein umfangreiches geistliches Gedicht voll ausgeführter theosophischer Betrachtung. Doch wie anders der erhaltene erste Theil! Ueberall der frische Wellenschlag der Action und der spontanen Empfindung, überall unmittelbares Leben und eine ebenso breite, wie farbenreiche Anschauung. Selbst wenn wir ein allmähliches Abflauen in den zwei folgenden Stücken für möglich halten würden, einen so plötzlich und völlig veränderten Charakter können sie nicht gehabt haben. Und vor allem sind denn diese Stoffe so weit gegenständlich, so weit dogmatisch, dass man ihre Behandlung als theologisch bezeichnen kann?

Unwillkürlich wendet sich von dem schwankenden Grunde der nur hypothetischen Promethie der Blick zurück zu der erhaltenen Orestie. In ihrem letzten Theil, den Eumeniden, ist ja auch ein Kampf zwischen Göttern und ihre Versöhnung dargestellt und bis zum Schluss erhalten.

Kämpfe zwischen Göttern werden immer für eine feinere Auffassung des Göttlichen etwas anstössiges haben. Ganz würde diesem Anstoss nur ein hieratisch steifes, oratorienartiges Drama aus dem Wege gehen können, in dem für Menschen und Götter so zu sagen verschiedene Stockwerke vorgesehen sind und bei dem Auftreten der letzteren gleich ersichtlich ist, dass ihre menschlichen Masken nur ein durchsichtiges Mittel der Darstellung sein sollen. Von alle dem ist ja nun bei Aeschylus, der seine Menschen und Götter im selben Rahmen vorführt, keine Rede. Aber er hat auch sonst nichts gethan, diese Anstösse zu mildern. Sein Apollo ist ein junger Aristokrat mit einem Stich in's Junkerhafte; eine eingehendere Analyse seines Charakters zeigt ihn in dem Verkehr mit den Erinyen, die doch in der alten wie der neuen Ordnung Hüterinnen eines heiligen Sittengesetzes sind, als hochmüthig und durchaus ungerecht. Wenn diese Göttinnen den keineswegs edeln Ausdruck, dass er sie „niedergeritten" habe, von ihm gebrauchen, so entspricht das nur einem Verfahren, welches auf Rechtsansprüche mit der brutalen Berufung auf die Kraft antwortet. Athene aber gleicht einer edeln Frau, deren Gemüth zart entwickelt, deren Wissen aber begrenzt ist, die vor der schwierigen Aufgabe, die ihr gestellt wird, zuerst ängstlich zurückschreckt und ihre entscheidende Stimme zuletzt nicht nach sachlichen, sondern rein persönlichen Motiven abgiebt. Was aber die Erinyen betrifft, diese ureigenste Schöpfung des Aeschylus, so ist er mit einer Kühnheit, die wohl nie von einem Dichter wieder erreicht worden ist, bei ihrer rohesten volksthümlichen Vorstellungsweise stehen geblieben, und hat in Bezug auf ihre Erscheinung und Handlungsweise seinem aufgeklärten Publikum nicht die geringste Concession [1]) gemacht.

Diese Götter decken sich weder mit den mythologischen, noch mit den religiös vertieften des fünften Jahrhunderts. Von den letzteren trennt sie die starke Hervorhebung ihrer Menschlichkeit. Dem kühnen Anthropomorphismus des Hesiodischen Gedichts gegenüber erscheinen sie wie zusammengeschrumpft. Nur als freigeschaffene, künstlerische Produkte sind diese Götter zu verstehen.

[1]) Wozu diese auch bei Aeschylus geführt haben würde, zeigt Euripides, der die Erinyen aus der Erscheinung streicht und in die Phantasie des Kranken verlegt. Die Paar Jahrzehnte, die zwischen der Orestie des Aeschylus und dem Euripideischen Orest oder seiner taurischen Iphigenie liegen, kommen in der Beurtheilung dieser Dinge gar nicht in Betracht. Uebrigens hat Aeschylus die Erinyen von seiner sonstigen Götterwelt in einigen Beziehungen differenziren müssen, die nur in einem anderen Zusammenhang ausgeführt werden können (vergl. die folgende Anmerkung). Der Leser wird sich indessen bei den folgenden Betrachtungen unschwer sagen, wo die Erinyen in Abzug zu bringen sind.

Wenn dem Sophokles das Wort in den Mund gelegt wird, Aeschylus habe immer das rechte getroffen, aber ohne zu wissen, wie er dazu gekommen, so ist das nicht nur eine Fabel, sondern auch eine dumm erfundene Fabel. So gewaltigen Compositionen, wie es Aeschyleische Trilogieen sind, die noch dazu mit der gesteigerten Schwierigkeit eines gegebenen spröden Stoffes zu arbeiten haben, sind selbstverständlich die peinlichsten, technischen Erwägungen voraus gegangen und eines der schwierigsten Probleme, die hier gelöst werden mussten, war das, durch welche Hülfsmittel die gemeinsame Action der Götter und Menschen auf demselben Niveau zu ermöglichen wäre. Die Antwort hierauf hat Aeschylus anders, als die späteren Tragiker [1]) mit der ihm eigenen Rücksichtslosigkeit gegeben: er hat sich zu einer Reduction des Göttlichen auf menschliche Verhältnisse entschlossen. Darin liegt eine Selbständigkeit und Scrupellosigkeit gegenüber der religiösen Sphäre, die zu den landläufigen Ansichten über den „frömmsten" Dichter allerdings nicht ganz stimmt. Aber diese Ansicht, die einen richtigen Kern hat, wird gewöhnlich in sehr unbedachter Weise verallgemeinert. Sie ist entstanden unter dem Eindruck der ernsten ethischen Reflexionen, die Aeschylus liebt, und unterstützt worden durch die höchst einseitige Kritik, die Aristophanes an den Tragikern ausgeübt hat. Danach pflegt man zwischen Aeschylus und Euripides eine Grenze zu ziehen und auch in theologischer Hinsicht den älteren als conservativ und gläubig anzusehen, den jüngeren als freigeistig und ungläubig. Es werden damit völlig moderne Begriffe in ganz unhistorischer Weise auf antike Vorstellungsgebiete übertragen.

Gläubigkeit gegenüber der Göttergeschichte im Grossen und Ganzen, wie sie die christliche Anschauung für die Thatsachen ihrer Heilsgeschichte verlangt, kennt die alte Welt überhaupt nicht. Wenn sich Ansätze zu einer solchen Gläubigkeit im Altertum finden, so handelt es sich um Einzelculte oder um religiöse Sekten mit bestimmtem Programm. Die Göttergeschichte im Grossen ist, so weit wir zurücksehen können, im Zustande beständigen Fluctuirens, dem gegenüber der religiöse Sinn sich zu keiner Zeit gebunden gefühlt hat. Er sieht in ihr eine chaotische Masse, in die er Ordnung zu bringen hat. Je stärker er ist, desto freier, desto revolutionärer sein Vorgehen gegen diese mythologische Masse.

[1]) Den Fachgenossen gegenüber, denen diese Blätter vor Augen kommen, fühle ich mich verpflichtet zu bemerken, dass diese und ähnliche Aeusserungen auf Untersuchungen beruhen, die zwar zum grössten Theil ausgeführt, aber noch nicht veröffentlicht sind.

Dies gilt natürlich von den Mythen in erster Reihe, welche die Geschichte des Götterreichs darstellen, den Theogonieen. Wir können den Niederschlag religiösen Denkens, der sich in ihnen offenbart, durch das gesammte Alterthum verfolgen. Nur einen ahnungsvollen Blick in uralte Versuche dieser Art gestatten uns die homerischen Gesänge, die diesen Dingen mit ihrer bekannten an's Frivole grenzenden Gleichgültigkeit gegenüberstehen. Wo die Ilias einmal die Göttergeschichte streift, geschieht es in einer Weise, die man mit Recht parodistisch genannt hat. Aber gerade dieses freie Spielen damit zeigt uns, in wie viel ältere Zeit, gewiss tief in das zweite Jahrtausend hinauf, die ersten ernsten Versuche dieser Art zu rücken sind. Dann kommt die erhaltene grosse Theogonie Hesiods, d. h. ein spätestens dem siebten Jahrhundert angehörendes Unternehmen, eine Masse verschiedenartiger Traditionen zu einem Corpus zusammen zu arbeiten. Es folgen ähnliche Arbeiten einzelner religiöser Denker und, etwa seit dem sechsten Jahrhundert die Gedichte der Orphiker. Wenn diese nun auch zunächst nur den Ansichten und Bedürfnissen gewisser Sekten entsprechen, so wäre es doch sehr unrichtig, sie als eine von der allgemeinen griechischen Culturentwicklung unabhängige Einzelerscheinung anzusehen. Auch Hesiod hat anfänglich nur beschränkt lokale Geltung gehabt, erst später wird seine Autorität allgemein; bei den Orphikern aber handelt es sich nicht um eine, sondern um viele, über ganz Griechenland verbreitete Sekten und ihre Arbeiten entsprangen einem überall im Lande gefühlten Bedürfniss, ihre Wirkungen waren nachweislich weitgehende. Diese ganze Litteratur ist uns nur in Fragmenten erhalten, desshalb ist ihre Chronologie eine unsichere, aber sicher scheint, dass sie zu keiner Zeit des Alterthums eigentlich abgestorben war. Gegen seinen Schluss hin, in den Schulen der Neuplatoniker, hat sie dann noch einmal eine Blütheperiode durchgemacht. Hier wurden älteste Theogonieen, orphische Schriften aller Zeiten fleissig gelesen und erklärt und mancherlei Neues hinzugedichtet.

Culturgeschichtlich gehören alle diese Erscheinungen eng zusammen. Sie repräsentiren das Ringen des griechischen Geistes mit dem mythologischen Stoff, die immer von Neuem wiederholten und dem jedesmaligen Culturzustand entsprechend verschiedenen Versuche, in die chaotische Masse der Götter Ordnung und Sinn zu bringen. Mag immerhin die Vorstellung von dem gewaltsamen Uebergang einer früheren Weltordnung in eine folgende, der Unterwerfung einer alten Götterordnung unter eine spätere, aus der indogermanischen Vorzeit

überkommen sein (in der That sind geràde die Formen, in denen sich das primitive mythologische Denken bewegt, geeignet dazu zu führen), sicher ist doch speciell griechisch die Erscheinung, dass sich der religiöse Trieb grade an diesen Zug anheftete und in seiner immer complicirteren Ausgestaltung das Mittel suchte, die im Lauf der Zeit aus zahllosen Localmythen zusammengeschossene Masse dem fortschreitenden religiösen Denken entsprechend zu gestalten. Natürlich ist ein Unterschied zwischen Hesiod und den Orphikern: dort der Hauptsache nach echte mythologische Traditionen, nur zusammengewürfelt, hier mystische Speculationen. Nun ja, das achte Jahrhundert construirt eben auf eine andere Art, als das sechste. Aber auch in der Hesiodischen Theogonie ist reichliche und kühne Speculation. Auch hier wird, um Lücken des genealogischen Systems zu decken, zu der Erfindung der durchsichtigsten Gestalten gegriffen.

Es war ganz natürlich, dass jeder weitere Schritt auf diesem Felde die bei Hesiod auch nicht immer gewahrte Plastik der göttlichen Gestalten gefährden musste.

Für den Mythologen hat desshalb die nachhesiodische Mythologie ein sehr abstossendes Gesicht. Bei Hesiod findet er noch alte Bausteine, nur tendenziös aufeinander gethürmt und mit einigem verdächtigem Mörtel zusammengehalten, hier ist das Material von Grund aus umgeschmolzen. Die Götter beginnen ineinander zu verschwimmen. Es erscheinen mystisch ersonnene Uebergangsformen, wie Phanes und Ericapaeus, des von den Titanen zerrissenen und im Menschen geheimnissvoll wieder auflebenden Dionysos gar nicht zu gedenken. Für den Mythologen sind dies begreiflicherweise widerwärtige Spielereien, für den Culturhistoriker höchst wichtige religiöse Monumente, die neben Hesiod auf das deutlichste zeigen, wie zu jeder Zeit die Gesammtheit des griechischen Götterstaates ein freies, willkürlicher Gestaltung geöffnetes Gebiet war. Hier, um zu gestalten, neues einzuführen, altes auszuschalten, hat zu keiner Zeit als unfromm gegolten. Ein Athener, der treu und ehrenfest zu seiner Stadtgöttin hielt, ihr vertrauend opferte, würde sich nie an den abweichendsten Verwendungen dieser selben Gottheit in der mythologischen Gesammtgeschichte gestossen haben.

Hier liegt der fundamentale Unterschied, der von dem monotheistischen das polytheistische Religionsempfinden trennt. Für dieses liegt hinter dem gläubigen Verkehr mit der Einzelgottheit die bunte, durcheinander fluthende Masse der Göttergesammtheit, deren Einzelheiten, da sie nicht feststehen, auch nicht bindend sind. Von Anfang an bietet diese

Göttergesammtheit der menschlichen Phantasie ein Versuchsfeld, auf dem sie sich sowohl naiv pietätsvoll als auch frivol spielend bewegen kann; und ein bedeutungsvoller Zufall ist es, dass uns am Anfang unserer geschichtlichen Kenntniss, bei Homer schon, die letztere Weise entgegentritt. Sie ist selbstverständlich nicht die herrschende gewesen: bis Hesiod und darüber hinaus hat man im guten Glauben, ein frommes Werk zu thun und mit jener naiven Blindheit für die Subjectivität des eigenen Vorgehens, die bei dem Zustandekommen aller mythisch-religiösen Urkunden ihre Rolle spielt, die disparaten Stofftheile in einander zu schieben und auszugleichen versucht.

Inzwischen ändern sich die Zeiten, die ethische Reflexion vertieft sich, die Fähigkeit zu abstrahiren erweitert sich, Denken und Sprache schärfen und compliciren die Hülfsmittel allegorisirender und vergleichender Darstellung, das Morgenroth der Philosophie dämmert verheissungsvoll am Horizonte der griechischen Lande.

Das sind die Voraussetzungen, unter denen die Theogonieen des siebten und sechsten Jahrhunderts enstanden. Die mythologischen Massen beginnen sich im Spiel der Speculation zu verflüchtigen, ein Vorgang, den sich die Verfasser wahrscheinlich zu keiner Zeit völlig klar gemacht haben und dessen Wirkung eine doppelte war. Für eine Minderheit energischer Denkender führte er zur consequenten Leugnung des Polytheismus. Für diese hörte natürlich damit die Möglichkeit, diesen Stoff immer neu zu arrangiren, auf. Aber die orphische Litteratur fand nach wie vor ihr Publikum, denn in der Minderheit sind jene Radikalen stets geblieben. Die grosse Mehrheit übernahm den so zersetzten und geschmeidig gemachten Stoff, um ihn in der verschiedensten Weise weiter zu verarbeiten. Eine seltsame, uns schwer schwer fassliche Inconsequenz, aber eine solche, die nachzufühlen versuchen muss, wer den Pulsschlag antiken Lebens verstehen will. Man sollte meinen, über dem Unterlegen und Deuten, dem Biegen und Dehnen hätte sich dieser mythologische Stoff aufgelöst. Aber ganz im Gegentheil. Er gewann eine neue Consistenz, die wohl etwas schwankendes und nebelhaftes an sich hatte, nichts destoweniger aber als ein nicht zu unterschätzender Bestandtheil des antiken Geisteslebens allzeit in Kraft geblieben ist. Zwischen der gottbedürftigen Menschheit und dem gesuchten, unbekannten Göttlichen stand er wie eine Brücke. Man lächelte wohl darüber und spottete und doch brachte er vielen Trost und allen Genuss. Er blieb das Versuchsfeld für die verschiedensten Experimente: ein corpus vile, an dem man seinen Witz übte, und auf dem doch der

Abglanz des Göttlichen ruhte. Die athenischen Gassenjungen höhnten darüber, die Comödie machte zu ihm ihre unsaubersten Glossen und Plato verdammte die alten Dichter, die diese Gedanken aufgebracht hatten. Aber derselbe Plato, wo er seine tiefgründigsten Speculationen über Gott, Welt und Menschheit vorträgt, lenkt in die Vorstellungsweise der Theogonieen ein, ja er benutzt die Orphiker direct. Dies als Ironie zu erklären ist ein kümmerliches, nichtssagendes Schlagwort; Platos ganzer Mythos ist nichts anderes als ein junger Trieb auf dem alten Stamm der Theogonie.

Auch unseren beiden theogonischen Tragödien wolle man diese Anschauungen zu Gute kommen lassen, auch sie schöpfen aus jenem Mittelgebiete, dem wir mit unseren modernen Formeln „Glauben" oder „Skepsis" nicht näher kommen. Setzen wir dafür etwas anderes ein: Völlige Abwesenheit des dogmatischen Zwangs auf Seiten des Stoffes, auf Seiten des Dichters eine für uns nicht mehr commensurable innige und pietätvolle Freude daran.

Aeschylus hat diese Stoffe behandelt mit derselben absoluten Willkür, die schon für seine religiös gerichteten Vorgänger Epimenides und die Orphiker, hundert Jahre und länger vorher das selbstverständliche war. Es ist also in dieser Hinsicht auch zwischen ihm und Euripides nicht der geringste Unterschied. Aber die Gesichtspunkte, unter denen Aeschylus nach Epimenides und den Orphikern daran ging, sind von den ihren völlig verschieden. Als Künstler, nicht als Theologe führte er diese Götter des Zwischenreichs aus der nebelhaften Verschwommenheit, in welche sie allmählich gerathen waren, zu frischer Anschaulichkeit zurück und es ist höchst bezeichnend für den frohen Wagemuth dieser alten dramatischen Kunst, dass er sich dafür unbedenklich des Mittels weitgehendster Vermenschlichung bediente. Wie in der alten Theogonie Hesiods die Götter und Menschen mit einander pactiren, so reisst Aeschylus kühn die Schranken hinweg, welche jene Sphären in Wirklichkeit trennen und zeigt Götter und Menschen unter denselben Bedingungen und Grenzen des Handelns und Seins.

Aber freilich auch des Dichters schaffensfreudige Fantasie entbehrt nicht des Untergrundes ernster Gedanken. Jene bedeutenden theosophischen Erwägungen, die Welcker der Promethie als inneren Gehalt vindicirte, enthalten auch die Eumeniden. Aber grade bei diesem Drama wird es klar, wie der Dichter sie fast ängstlich zurücktreten liess, um nicht das frische Wachsthum der poetischen Gestaltung dadurch zu verkümmern. Nichts als spontane Freude an dem künstlerischen

Fortgang der Handlung sollte der Zuschauer empfinden. Wenn er trotzdem unvermerkt in seine Seele aufnahm die hohen und reinen Gedanken des Dichters über die sittliche Nothwendigkeit, die buchstäbliche Geltung alter Blutgesetze zu mildern, über die absolut bindende Norm der Ehe und andere Fragen, auf deren Lösung der Fortschritt der menschlichen Gesellschaft beruht, so ist dies die Wirkung einer Feinheit und eines Taktes in der poetischen Anlage, die im einzelnen zu verfolgen zu den ausgesuchtesten Freuden philologischer Analyse gehört.

Es ist ebenso mit seinen Reflexionen über das Göttliche. Auch diese werden sich nur hier und da einem geschärften Blick erschliessen, dem es gelingt, in der fertigen poetischen Gestalt des Gottes noch den Keim zu erkennen und damit die Grundsätze, nach denen dieser Keim in der Werkstatt des Dichters ursprünglich gebildet wurde. Die fertigen Gestalten sind fabulös, sie gehören, wie ich sagte, jenem Mittelgebiet an, das an sich nur ein Spiel ist, auf dem aber der Glanz des Göttlichen ruht und, füge ich hinzu, in dessen poetischer Fortführung Impulse theologischen Denkens nicht ausgeschlossen sind.

Für beide Behauptungen bieten die Eumeniden in ihrer grossen Gerichtsscene ein merkwürdiges Beispiel. Diese Scene hat folgende Gliederung. Athene als Gerichtsvorstand giebt zuerst den Erinyen das Wort: ihre Fragen und des Angeklagten Antworten werden das Tribunal am Besten instruiren (572—574 Kirchhoff). Diese behaupten sich kurz fassen zu können. Sie haben nur drei Fragen an Orest zu richten: hat er die Mutter getödtet, wie hat er sie getödtet und auf wessen Anstiften that er es? Die beiden ersten erledigen sich rasch im Sinne der klägerischen Partei. Bei der dritten (583 ff.) kommt die Verhandlung in's Stocken. Denn obwohl die Frage damit in ein Stadium getreten ist, in dem Apollos Zeugniss nothwendig ist, bleibt dieser stumm. Erst auf Orestes Bitte tritt er hervor (604) und erklärt kurz: „Orest's Handlung war eine gerechte, so spreche ich, der untrügliche Seher. Ihr (das Tribunal) habt zu folgen, denn was ich auch sage, es ist immer der Vater Zeus, der durch mich spricht".

Der mythologische Gott bekennt hier die Grenzen seines Könnens. Seine Existenz, sein Handeln und Begründen genügt nicht den Fall zu lösen. Er deckt sich mit einem Grösseren, Zeus, dessen Mandatar er ist, hier wie immer. Dieser Zeus erscheint nicht in dem Drama, wird nicht geformt, er ist das Wesen, das hinter dem Schein ruht. Hier lösen sich für einen Augenblick die Schleier der Dichtung. Blitzartig erleuchtet sich der Hintergrund, vor dem sich diese mythologische Welt bewegt.

Nur für einen Augenblick, aber nicht ohne Wirkung; denn eben deshalb enthält die viel erörterte Gerichtsscene der Eumeniden so gar keine tiefere ethische Reflexion, weil mit dem kurzen Hineinleuchten der wirklichen Gottheit unter die mythologischen die Frage abgethan ist. In der That ist die sachliche Verhandlung damit stillschweigend geschlossen. Worüber der höchste Gott sein Votum abgegeben hat, darüber lässt sich nicht ordnungsmässig weiter discutiren. Die Zwiegespräche (612—663) die bis zum Beginn der Abstimmung noch folgen, sind rein persönliche Auseinandersetzungen zwischen Apoll und den Erinyen, und nur zu dem Zwecke von den letzteren hervorgerufen, den Beauftragten des Zeus, nicht diesen selbst, zu discreditiren. Das eigentliche Problem, hat Zeus recht gehandelt, den Sohn zum Muttermorde zu veranlassen, berühren sie nicht, d. h. den Zeus wagen sie nicht zu kritisiren. Gegen Apoll aber machen sie drei Einwendungen. Erstens, ist es wahr, dass Zeus dem Orest diesen Auftrag gegeben hat? als Apoll hierauf gereizt erklärt, natürlich habe Zeus die beleidigte Majestät des Vaters, des Gatten, des Königs rächen wollen (612—629) suchen sie ihn zweitens in seinen eigenen Worten zu fangen. . Du sagst, erklären sie, Zeus schütze den Vater: er hat ja seinen eigenen Vater gefesselt. Auch diese Spitze richtet sich nicht gegen Zeus, sondern gegen Apoll und besagt: Apolls Aussage ist falsch, denn er widerspricht sich selbst. Und als Apoll antwortet, Banden könne man lösen, vergossenes Blut sei unsühnbar (630—641), suchen sie drittens diesen Ausspruch, der von dem Blut des Mannes Agamemnon gemeint war, sophistisch auf das vergossene verwandte Blut der Mutter zu beziehen. Als Apoll auch auf diese letzte Einwendung geantwortet hat (642—663), schreitet Athene sofort zur Abstimmung und die Eumeniden erklären ausdrücklich (666), nichts mehr zu sagen zu haben.

Aus diesem Zusammenhang ergiebt sich, dass Apollo nach seiner Haupterklärung (604 ff.) die Absicht hatte zu schweigen. Nur weil die Erinyen ihn provociren, äussert er sich. Aus dieser Sachlage aber erklärt es sich auch weiterhin, dass seine Antworten für unser ethisches Bedürfniss so unbefriedigend sind. Apoll antwortet auf die Anzapfungen seiner Gegner wie ein erregter Advokat. Das erste Mal (615 ff.) führt er rhetorisch die Scheusslichkeit des an Agamemnon verübten Mordes aus (ὡς δηχθῇ λεώς), das zweite Mal (634 ff.) weist er nach einem Wuthausbruch ganz äusserlich und ungenügend die mythologische Einwendung der Erinyen zurück.

Was wir hier erwarten, ist, dass die sittliche Grundidee des Dramas

noch einmal zu einem klaren Ausdruck gelange, wie es in einer früheren Scene (211 ff.) geschehen ist: höher als die animalischen Beziehungen zwischen Mutter und Sohn steht das sittliche Band der Ehe; Vergehungen gegen diese, welche wir bewusst schliessen, sind schwerer als Vergehungen gegen äusserliche Zusammenhänge, in welche uns die Natur gestellt hat. Desshalb ist die Schuld der Klytaemnestra eine beispiellose und Zeus hat gewollt, dass sie beispiellos, d. h. durch den Sohn, gebüsst werde. Die Erinyen, die aus einer früheren Weltperiode stammend, diese sittlichen Erwägungen nicht anerkennen, sollen nach Zeus Willen unterliegen und an diesem Falle lernen, dass sie die an sich richtigen Grundsätze ihres Amtes nicht mit blinder Buchstäblichkeit auszufüllen haben, sondern nach sittlicher Ueberlegung.

So etwa, denken wir uns, müsse Apoll in dieser entscheidenden Gerichtsscene sprechen. Aber grade das Gegentheil ist der Fall. Derselbe Apoll, der vorher (211 ff.) so aufgeklärt gegen der Erinyen einseitiges Vorgehen gegen die Verwandtenmörder gesprochen hat, stellt sich hier völlig auf den dort bekämpften veralteten Standpunkt. In der Antwort auf ihren dritten Einwurf, das vergossene Verwandtenblut sei unsühnbar, äussert er (647 ff.), grade desshalb müsse Orest frei gesprochen werden. Orest sei seiner Mutter nicht blutsverwandt. Die Mutter bewahre vielmehr nur als eine Fremde den väterlichen Samen. Desshalb seien die Kinder im eigentlichen Sinn nur mit dem Vater, nicht mit der Mutter verwandt. Ein Gedanke, der unter dem Vorwand, damit bewiesen zu werden, zu einer Artigkeit an die Adresse der Athene, die von keiner Mutter geboren ist, von Apoll weiter ausgesponnen wird.

Dies ist äusserst lehrreich, denn es zeigt, mit welcher Aengstlichkeit sich Aeschylus davor hütete, aus dem Dichter zum doctrinären Moralisten zu werden. Es genügt ihm seine gereinigte Auffassung des Mythos einmal angedeutet zu haben. Wirke diese Andeutung fort für den, der Ohren hat; die Fabel selbst bleibt von nun an frei davon, sie soll sich in ihrer alten Weise dramatisch entwickeln. Des Dichters Aufgabe ist ja nicht, sie zu einer moralistischen Abhandlung zu verwerthen, sondern sie recht wirksam zur Darstellung zu bringen.

Und ebenso: einmal lässt Aeschylus den Zeus, an den er glaubt, in sein Drama hineinleuchten, aber mit gleicher Behutsamkeit vermeidet er es, zum Theologen zu werden. Mag jene Andeutung verstehen, wer ebenso denkt wie er, seine Orestie ist keine Predigt und so verschwindet der wirkliche Zeus sofort wieder hinter dem mythologischen, der seinen Vater in Banden legte.

Wir sehen: selten nur und ganz leise sind auf die Grundfarben der alten Fabel die Pinselstriche aufgesetzt, in denen neben dem Dichter der Denker zum Vorschein kommt.

Soll ich nun im Allgemeinen die methodologischen Folgerungen aus den bisherigen Betrachtungen ziehen, so kann ich mich nach alledem sehr kurz fassen. Die Mythengestaltung der Tragiker ist wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Stoffes, der in der modernen Culturwelt gar keine Analogie hat, als direkte religionsgeschichtliche Quelle nicht anzusehen. Da nun ein grosser Theil der in den Tragödien enthaltenen Aeusserungen religiösen Charakters eng mit der eigentlichen Fabel zusammenhängen, unterliegen sie den gleichen Bedenken. Sie brauchen als rein künstlerische Consequenzen keineswegs den Gedanken ihrer Zeit zu entsprechen. Die Wechselgespräche des Apoll und der Eumeniden, des Prometheus und der Okeaniden fallen zum grossen Theil unter diesen Gesichtspunkt. Aber es steht dem Dichter frei, sich zuweilen von dem göttlichen Typus des Mythenreichs zu entfernen; dies ist von Anfang an, man könnte sagen principiell, geschehen an der Stelle, wo die Handlung still steht, wo grösstentheils wenig oder garnicht an der Action Betheiligte zu Wort kommen: in den Chorliedern. Hier haben sich die Dichter ein Organ geschaffen, durch das sie, wenn es ihnen beliebt, auch unter völligem Aufgeben der mythologischen Voraussetzungen des Dramas ihr eigenstes Nachdenken unvermittelt äussern können. Selbst wenn. was die Ausnahme ist, die Sprecher des Chors an der Handlung eng betheiligt sind. Aeschylus scheut sich nicht, hier unvermittelte Gegensätze herbeizuführen. So tritt in manchem Chorlied der Erinyen der Unterschied von ihrer Erscheinung in der Fabel deutlich zu Tage; nicht mit dieser haben wir es dann zu thun, sondern mit dem religiösen Begriff einer geisteshellen Zeit. Die Handlung selbst ist dagegen als Fundort für religionsgeschichtliche Forschung wesentlich unergiebiger und ihre Benutzung auf Schritt und Tritt an methodische Vorfragen geknüpft. Um ein Beispiel herauszugreifen: Apollos Verhandlungen mit Orest sind lediglich als Theile einer dramatisch reproducirten Fabel zu beurtheilen, wo aber die Geschwister Orest und Elektra in rein menschlicher Weise ihr trauriges Geschick erwägen und mit dem Walten der Götter in Verbindung setzen, fluthet ein reicher Strom religiösen Empfindens, wie es dem fünften Jahrhundert eigen war. — Aber hier lassen sich allgemeine Sätze nur in negativer Richtung gewinnen. Von Fall zu Fall müssen die angedeuteten Vorfragen gestellt und erledigt werden. Mittelbar

werden sich aber überall, wo Götter in der Tragödie auftreten, religionsgeschichtliche Folgerungen ziehen lassen. Ueberall, wo es gelingt, wie in Welckers Betrachtungen über die Promethie oder in dem zuletzt angedeuteten Fall der Eumeniden, über die Gestalten der dichterischen Phantasie zurückzugreifen auf das dieser Gestaltung vorausgegangene Nachdenken des Dichters, werden wir einen Einblick in das religiöse Empfinden dieses erlauchten Vertreters der grossen Zeit gewinnen.

Aber es ist das Empfinden nicht eines Theologen, sondern eines Laien.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass Sie, nicht etwa überzeugt von meinen Ansichten, aber mit der Ueberzeugung von hier gehen möchten, dass das Arbeitsfeld, welches der klassischen Philologie gewiesen ist, noch nicht erschöpft ist. Nicht nur nicht erschöpft, sondern so unerschöpflich, wie es die Natur ist, mit der es unsere Schwesterwissenschaften zu thun haben, ist die Geistesgeschichte jener dahingegangenen Welt, deren Erforschung zu den grossen Arbeitsthemen der Menschheit gehört, und daran würde es nichts ändern, wenn auch heute der klassische Boden und der ägyptische Sand ihre Schätze für immer verschlössen. Unsere Probleme nehmen nicht ab, sie vervielfältigen und vertiefen sich und wer an sie herantritt, wird sie stets gleich neu, gleich schwer, aber auch gleich beglückend finden.

Und nun werden wir hinaustreten in die laute Festfreude des Tages und sehen werden wir, wie der Gedanke, der uns zusammengeführt hat, von Stunde zu Stunde helleren Wiederhall in unserer festlich geschmückten Stadt findet. Lassen Sie mich, ehe wir gehen, zusammenfassen, was unser Herz erfüllt:

Möchte auch durch dieses Jahr, das so froh und bedeutungsvoll beginnt, an dessen Eingang es das ganze Deutsche Volk mit tiefer Bewegung und Dankbarkeit vernehmen durfte, dass des neuen Reiches alter geliebter Kanzler als Gast im Kaiserschlosse zu Berlin geweilt hat, möchte auch durch dieses Jahr des Himmels reichster Segen unsern hochherzigen Kaiserlichen Herrn geleiten. Gott schütze sein Haupt!

Wir aber rufen:

Seine Majestät unser allergnädigster Kaiser und König und Herr lebe hoch!

Druck von Schmidt & Klaunig in Kiel.

89094357902

B89094357902A